

De la infinitud a la finitud como forma de problematización. Apuntes para una arqueología del pensamiento moderno.

Marco Díaz Marsá

Universidad Complutense de Madrid
Departamento de Filosofía I

Reception date / Fecha de recepción: 18-03-2009
Acceptation date / Fecha de aceptación: 06-05-2009

Resumen

Siguiendo la estela de la crítica foucaultiana del pensamiento moderno, se tratará de liberar el espacio a partir del cual este pensamiento ha podido plantear la *cuestión del infinito*. Dicho espacio no es otro que la *finitud*, entendida no tanto como un concepto cuanto como una *forma de problematización*, justamente la característica de la modernidad. A partir de esta forma el pensamiento que aun hoy nos es contemporáneo ha podido plantear de diversos modos la cuestión del infinito. Fundamentalmente de dos, en función de la interpretación de la finitud que en tales planteamientos opera (antropológica u ontológica): como *infinitud dialéctica* y como *infinitud del mundo*.

Palabras clave: finitud, infinitud, antropología, ontología, dialéctica, mundo, problematización.

Abstract. *From infinitude to finitude as form of problematization. Notes for an archeology of modern thought.*

Following the trail of the foucaultian critique of modern thought, the aim will be to generate the framework in which this thought may raise the *question of infinity*. Such framework is none other than *finitude*, understood not so much as a concept but as a *form of problematization*, precisely the characteristic of Modernity. Starting from this form the thought which still today is for us contemporary may ask in different ways the question of infinity. Basically in two ways, depending on the interpretation of finitude that operates in these questionings (anthropological or ontological): as *dialectical infinitude* and as *wordly infinitude*.

Keywords: finitude, infinity, anthropology, ontology, dialectics, world, problematization.

1. Finitud negativa y finitud positiva

Quisiéramos poner en juego, mas el juego siempre esconde una dualidad, la del jugar y el ser jugado, quisiéramos, pues, poner en juego, pero *en la medida del tiempo, del espacio y de nuestras capacidades*, y haciendo funcionar el dispositivo-textual “Foucault”-fundamentalmente *Introduction à l’Anthropologie du point de vue pragmatique, Préface à la transgression* y *Les mots et les choses*-, la siguiente idea : el pensamiento moderno, *en tanto pensamiento moderno*, sólo ha podido pensar la infinitud *a partir de* la finitud. El “a partir

de” nos retrotrae aquí a una finitud que no funciona tanto como un concepto cuanto como una forma general -aunque histórica- de *problematización*. Podemos decirlo de otra manera: la modernidad sólo ha podido *plantear la cuestión de la infinitud* en el espacio de la finitud. Digamos: la finitud es el presupuesto fundamental del pensamiento moderno.

Esto desde luego no significa que tengamos que esperar a la modernidad¹ para poder *pensar la finitud*, para que circule la idea de finitud. Así, en el pensamiento que Foucault llama “clásico”, el de Descartes, Leibniz, Spinoza o Hume funciona, ciertamente, la idea de finitud, pero siempre sobre un fondo de *positiva infinitud fundamental* y, por tanto, en una relación negativa con la misma, como *inadecuación al infinito*. Finitud, pues, *no positiva*. Tenemos el ejemplo de Descartes en la cuarta de las *Meditaciones Metafísicas*. Casi al comienzo señala Descartes: «Y cuando me doy cuenta de que dudo, es decir, *de que soy una cosa incompleta y dependiente*» (Descartes, 2005, p.120). Vemos cómo aquí aparece la finitud, pero definida, negativamente y por relación a una plenitud de base, como *no independencia* y *no completitud*. De este modo, la forma del ser de *iure* es aquí la del ser completo, infinito y absolutamente positivo, interpretándose la finitud, a partir de este fondo de infinitud positiva, como *limitación o imperfección*: «advierto en mí no sólo una idea real y positiva de Dios, es decir, del ente sumamente perfecto, sino también, por decirlo así, cierta idea negativa de nada, es decir, de aquello que carece por completo de toda perfección; y advierto también que he sido constituido como algo intermedio entre Dios y la nada, es decir, entre el sumo ente y lo no ente» (2005, p. 121). El hombre, por tanto, en tanto que *ser finito*, viene a definirse aquí *a partir de lo que no es*: Dios. «En tanto que yo no soy el ente supremo y me faltan muchísimas cosas, no es de extrañar que cometa errores» (2005, p. 121). Vemos, a partir de este texto, cómo el problema del error se determina sobre un *fondo de verdad fundamental*: estando dado que *hay verdad* ¿cómo es que percibimos como percibimos, conocemos como conocemos, nos equivocamos como nos equivocamos? (cfr. Foucault, 1994, I, pp. 445-446)

Puede entenderse así, a partir de esta presuposición, que Descartes no pudiera plantear *radicalmente* el “problema del *cogito*” o el “problema del conocimiento”, pues éstos, al menos en su forma de *iure*, funcionaban en el pensamiento cartesiano, en el pensamiento clásico en general, menos como un problema que como una *evidencia* (cfr. 1999, pp. 322-323). El entendimiento como tal, apunta Descartes en la segunda de las *Reglas para la dirección del espíritu*, *no puede equivocarse* (cfr. Descartes 1989, p. 71). La infinitud constituye aquí la forma de un *cogito* en regla que tendría por nota definitoria la inmediatez. Se entiende entonces que Descartes pueda descubrir, arrancando de las experiencias del error y la ilusión, «la forma más general» del *pensamiento*, la imposibilidad de que aquellas figuras *no sean pensadas*, «de manera que el pensamiento de lo mal pensado, de lo no

1 De acuerdo con las rupturas que Foucault saca a la luz en *Les mots et les choses* “modernidad” hace referencia a ese pensamiento que se inicia en la segunda mitad del siglo XVIII y que, en un sentido que aquí no puede precisarse, *abre* Kant

verdadero, de la quimera, de lo puramente imaginario apareciera como lugar de todas estas experiencias y primera evidencia irrecusable» (Foucault, 1999, pp. 334,335). El problema de la finitud puede quedar así reducido -a partir del golpe de fuerza que opera aquí sobre la contingencia (golpe de fuerza *para nosotros*, modernos en el final de la modernidad) a la *cuestión de método*: basta con seguir un conjunto de reglas, poner la atención debida y no dejarse vencer por los hábitos, para librarse del error y acceder a una verdad garantizada en su forma general por un pensamiento que opera sobre el presupuesto de la infinitud de *iure*.

Habrà que esperar a la apertura del pensamiento moderno para hacer jugar, en el estallido de la ontología de la representación y en un espacio de finitud positiva, las formas de un *error trascendental*, así como los juegos del *fenómeno* y la *ilusión*. De este modo, será a partir del error que una vida porta consigo «desde el fondo de su origen» que el pensamiento moderno podrá plantear el problema de la verdad, cuya forma más poderosa e hiriente encontramos en ese Nietzsche que la señala como «la mentira más profunda», acaso como «el más reciente error», «la manera más singular de vivir que ha podido inventar una vida que, desde el fondo de su origen, porta consigo la eventualidad del error» (1994, IV, p.775).

Un cambio profundo en la consideración de la finitud se producirà con la llegada de la modernidad. No se tratarà, sin más, de una mera conciencia de la finitud de la existencia, sino de aquella como la *forma primera del pensamiento*: la finitud es ahora *lo dado* en todo pensar. Se opera así una inversión profunda: no es ya *a partir* de la infinitud y de la “verdad” que se plantea el *problema de la finitud* –y del error- (como creación, como caída, lazo del alma con el cuerpo, determinación modal en el interior del ser infinito, punto de vista singular de la totalidad... [cfr. 1999, 327]), y ocurre más bien que es *a partir* de una finitud y un error *dados* que se plantea el *problema de la infinitud y la verdad*. A partir de Kant, señala Foucault, “el infinito no está ya dado, no hay más que finitud” (1994, I, p.446).

Dos distinciones kantianas habrían abierto la marcha de un pensamiento positivo de la finitud. *En primer lugar*, la distinción *nihil negativum-nihil privativum* (Foucault se refiere a esta distinción fundamental en *Préface à la transgression*), elaborada en el *Ensayo para introducir las magnitudes negativas en la filosofía*, distinción que habría abierto la posibilidad de pensar, a partir y como resultado de la afirmación de oposiciones *reales*, una nada que es *realidad* (*nihil privativum*, un cero, pero no un cero absoluto, sino relativo, en tanto resultado de la oposición entre dos fuerzas reales; cfr. Kant, 1992, pp. 121-131). *En segundo lugar* (y esta vez quien lo señala no es Foucault, sino Heidegger), la distinción *intuitus originarius*, *intuitus derivativus*, intuición originaria e intuición derivada, donde la nota característica de ésta sería la *sensibilidad*, la afección y, por ende, la relación con algo otro, frente al darse así el objeto en la intuición originaria. Intuición pues, no originaria del objeto, sino dependiente de él, intuición *no creadora*: «Esta forma de intuir se llama

sensible por *no ser originaria*, sino de tal naturaleza que no se nos dé a través de ella la existencia de su objeto (sólo al ser primordial pertenece, por lo que nosotros conocemos esta clase de intuición), sino que depende del objeto y, consiguientemente, sólo es posible en la medida en que la facultad de representación es afectada por dicho objeto». Es preciso señalar que con esta distinción Kant no pretende tanto definir la intuición humana, cuanto determinar la esencia de la finitud en general, que es justamente la receptividad, la pasividad, la sensibilidad: «Es posible que todo ser pensante finito coincida necesariamente con el hombre en este punto, aunque no podemos resolver esta cuestión. Pero no por esta validez general deja de ser sensibilidad, ya que no es intuición originaria (*intuitus originarius*), sino derivada (*intuitus derivativus*) y, por consiguiente no se trata de una intuición intelectual. Por la razón antes mencionada, tal intuición parece convenir únicamente al ser primordial, jamás a un ser que, tanto desde el punto de vista de su existencia como de su modo de intuir (modo que determina la existencia de este ser en relación con objetos dados), es dependiente» (Kant, 2002, p. 90)

Pues bien, todo el pensamiento moderno hará jugar de un modo u otro estas distinciones definitorias de la idea de una finitud positiva, planteará sus cuestiones en este espacio de oposiciones reales, de receptividad y juego de actividad y pasividad. Digámoslo de un modo muy formal: todo el pensamiento moderno pensará a partir de la diferencia de *iure* ser-pensar². De ahí que *su* problema (el problema general del pensamiento moderno), *dada* esta diferencia originaria, no pueda ser si no el de *la unidad* (no el de la génesis de la diferencia a partir del fondo revuelto de las semejanzas), el de la *síntesis* (no el del análisis), el del juicio *juicio*, originariamente entendido como enlace intuición-concepto, (no el de una intuición que, en su forma de *iure*, sería concepto)

2. Finitud antropológica e infinito dialéctico

¿Cómo piensa la infinitud el pensamiento moderno -y ello a partir de lo que venimos llamando finitud positiva o finitud primera o finitud dada en el pensar? De un modo muy general podemos decir que como *infinitud no positiva*. Mas esto no es decir todavía nada. La conveniente determinación del pensamiento de la infinitud, propio de la modernidad, exigirá la tarea previa de establecer, si quiera sea en sus figuras fundamentales, las diferentes maneras en que este pensamiento moderno *tematiza y/o interpreta* el espacio de finitud a partir del cual piensa. Básicamente de dos.

Tenemos, en primer lugar, una interpretación antropológica del Límite o de la finitud³, en el marco de una crítica que reconduce la totalidad de lo real al hombre como su verdad

2 Lo que Deleuze ha llamado en *Diferencia y repetición* la “diferencia trascendental”, característica del *cogito kantiano*, frente al *cartesiano*.

3 Para un análisis de la finitud como Límite, diferenciada de los límites histórico ontológicos, cfr. Foucault, 1994, I pp. 233-250.

más fundamental. Finitud, por tanto, interpretada en este marco de crítica antropológica dominada por el postulado del *hombre como sujeto* como *paradójica finitud fundamental*. Lo característico de esta crítica es que, en ella, se ve repetir incesantemente lo positivo en el nivel de lo fundamental del hombre, justamente por mor de su constitutiva e insuperable finitud. Así, las filosofías antropológicas de la finitud incurrirán inevitable y permanentemente en aquello que pretenden evitar, no pudiendo mantener a raya a la positividad en una reflexión que hace del hombre el *espacio* y el *sentido* de toda realidad. Se verá, de este modo, repetir lo impensado por el cogito -en una reflexión que pretende hacer de un cogito finito fundamento-, igualmente lo empírico repetirá en lo trascendental y el retroceso del origen en su retorno (Foucault, 1999, p.326)

Esta *finitud fundamental* -finitud, lo estamos viendo, que en su pretensión de erigirse en fundamento de sí misma no puede evitar reanimar una positividad que arruina sus poderes sintéticos, la repetición de una finitud positiva que, lejos de delimitar el espacio de su identidad, la tranquilidad de un lugar, desdibuja sus límites de propiedad y la hace estallar en mil pedazos, convirtiéndola en un instrumento de producción, un vehículo del lenguaje o en una vida sujeta a los procesos naturales-, así interpretada en el espacio de la “cuestión antropológica”⁴, *entraña dos notas*: en primer lugar el *ser cierre* de la abertura que toda crítica radical comporta; cierre referido a un cierto monopolio de las posibilidades (históricas), de ahora en adelante gestionado por la forma antropológica, por la unidad incuestionada de un sujeto universal (cfr. Foucault, 1994, I, p. 239)

La segunda nota característica de la finitud interpretada antropológicamente ya ha sido apuntada: la ambigüedad, la confusión que entraña y que hace imposible mantener una nítida diferencia entre lo empírico y lo trascendental, y, por ende, evitar las amenazas del psicologismo y el naturalismo:

Esta cuestión —qué es el hombre—, lo hemos visto ya, recorre el pensamiento desde el comienzo del siglo XIX: es ella la que ha operado, bajo cuerda (*sous-main*) y de antemano, la confusión de lo empírico y lo *trascendental* de la que Kant habría sin embargo mostrado la partición. Por ella, se ha constituido una reflexión de nivel mixto que caracteriza la filosofía moderna. La preocupación que ella tiene por el hombre y que ella reivindica no solamente en sus discursos sino en su *pathos*, el cuidado con el cual ella intenta definirlo como ser viviente, individuo trabajador o sujeto parlante, no señalan más que para las almas bellas el año al fin llegado de un reino humano; de hecho, se trata, y esto es más prosaico y menos moral, de un redoblamiento empírico-crítico por el cual se intenta hacer valer al hombre de la naturaleza, del intercambio o del discurso como el fundamento de su propia finitud. En este pliegue, la función trascendental viene a recubrir con su red imperiosa el espacio inerte y gris de la empiricidad; inversamente, los contenidos empíricos se animan, se enderezan poco a poco, se ponen en pie y

4 Pero por ello no hay que entender que el hombre se ponga aquí en cuestión, sino que el hombre es aquí la forma, el espacio incuestionado de toda cuestión

son enseguida subsumidos en un discurso que lleva demasiado lejos su presuposición trascendental (1999, 352)

Vemos cómo esta interpretación de la finitud en el marco antropológico comporta lo que podemos llamar su *profundización*: la finitud es reenviada ahora a la profundidad, para ella abismática, del fundamento. De este modo el lugar del rey, que la muerte de Dios había dejado vacío, en ahora ocupado por una finitud, la del hombre como sujeto. Se conduce así al pensamiento moderno a la *oscilación infinita* que entraña esta paradoja. El hombre es aquí, en el lugar del rey, sujeto y objeto, a la vez y hasta el infinito. finitud fundamental

De este modo, una *nueva ilusión* del pensamiento, ya no trascendental, sino antropológica, dará lugar a una reflexión cerrada sobre sí misma, confusa, circular, paradójica y repetitiva hasta el infinito. Parece conveniente demorarse ahora, aunque sea sólo por un instante, en esta ilusión, así como en la relación con el infinito que habilita:

Kant, y esto es bien sabido, habría desenmascarado y denunciado a la parte más excelente de la metafísica, la *metafísica especial*, como una ilusión trascendental, natural e inevitable. Con ello -y acaso esto no es tanto imputable a Kant como a cierta interpretación del pensamiento kantiano, que, desde luego, toma su posibilidad en el propio Kant- se habría incurrido en *otra ilusión*: la ilusión de una *naturaleza humana* destinada a la búsqueda de un absoluto que, en virtud de su propia constitución finita, le estaría siempre vedado. En el marco de esta ilusión el movimiento de la historia no podrá ser concebido sino *dialécticamente*.

La razón humana tiene el destino singular, en uno de sus campos de conocimiento, de hallarse acosada por cuestiones que no puede rechazar por ser planteadas por la misma naturaleza de la razón, pero a las que tampoco puede responder por sobrepasar todas sus facultades (Kant, 2002, p. 7)

Se libera aquí la posibilidad de un nuevo espejismo, ya no el de un conocimiento incondicionado, que sólo a un Dios puede corresponder, sino el de un deseo *natural* de lo incondicionado, un deseo de infinitud inscrito en la naturaleza humana (la metafísica, no como conocimiento, sino como *disposición natural humana*). Tal deseo, que abre el espacio de la historia del hombre como lugar en que tal aspiración pugna por realizarse, queda, sin embargo determinado, como una *pasión inútil*, pues la finitud, el carácter condicionado, le es constitutivo.

Michel Foucault habría señalado los peligros que encierra el planteamiento kantiano de la metafísica como ilusión *natural*, el peligro de incurrir en una nueva ilusión, esta vez antropológica. Así, Foucault hablará del «deslizamiento del sentido dentro de la crítica kantiana de la ilusión natural». De este deslizamiento nacerá la ilusión antropológica que dominará el pensamiento occidental desde Kant, tanto en las llamadas «antropologías filosóficas», que se ofrecerían como acceso natural a lo fundamental, como en todas esas

«filosofías» que harían del hombre su punto de partida y horizonte (Foucault, 2008, p. 77). Así, el carácter necesario de la apariencia trascendental habría sido cada vez más a menudo interpretado no como una «estructura de la verdad, del fenómeno y de la apariencia, sino como uno de los estigmas concretos de la finitud». De este modo, lo que Kant habría designado de un modo bien ambiguo como “natural”, habría sido olvidado como forma fundamental de la relación con el objeto, y recuperado en el modo de lo natural de la “naturaleza” del hombre. «La ilusión, en consecuencia, en lugar de ser definida por el movimiento que la criticaría en una reflexión sobre el conocimiento, fue referida a un nivel anterior donde ella aparecería a la vez desdoblada y fundada: ella devendría verdad de la verdad».

El problema de la finitud puede aparecer ahora como problema del retorno a sí, como problemática de lo mismo y lo otro (ya no se trata del problema de la verdad en la asunción del Límite). Puede apreciarse ahora la paradoja de todo pensamiento que hace jugar este “más acá”, fuente de toda verdad: «en su despejamiento de una crítica previa del conocimiento y de una cuestión primera sobre la relación del objeto, la filosofía no se ha liberado de la subjetividad como tesis fundamental y punto de partida de su reflexión. Ella por el contrario se ha encerrado en sí, dándosele espesada, hipostasiada y acotada en la irrebasable estructura del “*menschliches Wesen*”, en que vigila y se recoge silenciosamente esta verdad extenuada que es la verdad de la verdad» (2008, p. 78)

A partir de esta interpretación, de esta profundización de la estructura de la finitud, ya no podrá ciertamente admitirse un infinito actual en el campo del conocimiento posible. Con todo, aquel permanecerá, ya no como estando dado en la experiencia (la estructura racional de lo real), pero sí como buscado, y siempre buscado: ya no idea dada en lo real, sino ideal organizador de la razón. «A partir de aquí la verdad está siempre ahí y jamás dada», siendo la ilusión antropológica «el punto de origen por el cual el hombre pierde su verdad y sin cesar se encuentra llamado a ella» (2008, p.77). La finitud deviene así «retirada de la verdad». Entramos ahora en el dominio de lo mismo y lo otro, de la dialéctica y la alineación, en el espacio de la comprensión de la historia como camino – infinito- de liberación: «Podemos entonces comprender, afirma Foucault, por qué en un único movimiento característico de la reflexión de nuestra época, nuestro conocimiento del hombre se da como dialectizado desde el comienzo del juego o dialectizable de pleno derecho» (2008, p. 78)

Puede apreciarse ahora la estrecha solidaridad entre ese pensamiento del infinito que es la dialéctica -consecuentemente pensada como un movimiento abierto, inacabable- y la finitud antropológica. Foucault analizará esta relación en *Prefacio a la transgresión*. Se señala allí que la abertura y apertura que la «verdadera crítica» (2008, p. 78) comporta, habría sido *cerrada* en la cuestión antropológica. Dicho cierre de la crítica en el marco de problematización de la cuestión del hombre habría habilitado una comprensión histórico-dialéctica de la metafísica, pues la crítica así profundizada o hipostasiada no puede

funcionar de otra manera que como operación que envía permanentemente más allá el infinito, tanto en el conocimiento como en la acción, hincando el acicate de la negación en toda realización positiva:

Tal abertura, el propio Kant terminó por encerrarla en la cuestión antropológica, a la cual, a fin de cuentas, refirió toda la interrogación crítica; y sin duda ella en adelante se ha entendido como plazo indefinidamente concedido a la metafísica, porque la dialéctica sustituyó la puesta en cuestión del ser y el límite por el juego de la contradicción y la totalidad. (1994, I, p. 239)

La reducción de la crítica al espacio antropológico habilita entonces una interpretación dialéctica de aquella⁵, caracterizada por la necesaria relación negativa con los límites histórico-ontológicos, digamos, por la negación de la realidad de aquellos. La relación con lo ilimitado que procura la profundización antropológica de la finitud habrá de pasar así por esta negación de los límites históricos, no por su liberación o despejamiento. Lo que de este modo se opera es el «el horror de una reducción del ser a la totalidad» (1994, I, p. 243), así como el aprovechamiento en el proyecto de lo absoluto de la negatividad y la contradicción -leídas ahora, en la plenitud del sentido, como “momentos”. La dialéctica funcionará así como esa máquina por la que intentamos recuperarnos, en vano, de nuestra finitud.

Frente a esta problematización antropológica del límite y de su relación con la historia, la propuesta foucaultiana planteará «una puesta en cuestión del ser y el límite», un cuestionamiento histórico-ontológico del límite muy distinto de los «juegos de artificio» de la contradicción y la totalidad antropológicos (1994, I, p. 239) ¿De qué se trata en este pensamiento histórico-filosófico del límite y el ser?

3. Finitud ontológica e infinitud del mundo

Frente a la interpretación antropológica, la «verdadera crítica» hará valer el lazo de la finitud con el ser, no con el hombre:

Un pensamiento que sería, absolutamente y en un mismo movimiento, una Crítica y una Ontología, un pensamiento que pensaría la finitud y el ser (1994, I, p.239)

El asunto ahora es pensar este *difícil* entrelazamiento. Decimos “Difícil”, ¿pues acaso la idea de una *crítica ontológica* no se acerca a lo imposible de un “hierro de madera”? ¿De qué se ha de tratar justamente en la crítica, de la que acaso la *Crítica de la razón pura* constituye el insigne modelo, si no es de una impugnación de toda forma de ontología? Y sin embargo Foucault invita a pensar esta extraña relación en el juego de una doble dirección. *En primer*

5 Por motivos evidentes de extensión renunciamos al análisis de la cuestión de si es Kant o el pensamiento postkantiano el responsable de este cierre.

lugar, en la forma de una *ontología crítica*, la que haría jugar la diferencia trascendental ser-pensar o el límite de derecho de espacio representativo. Una ontología muy distinta entonces de la ontología clásica de la representación, dependiente por entero de una metafísica del infinito positivo. Se apunta con todo más lejos, y, *en segundo lugar*, se exploran las posibilidades de una *crítica ontológica*. “Ontológica”, no antropológica, una crítica en la que la finitud, mantenida en la superficie de su abertura, no vendría ya a articularse con el hombre –la forma de su profundización-, sino con el mundo. La finitud se libera ahora como «la escisión: no a nuestro alrededor para aislarnos o designarnos, sino para trazar el límite en nosotros y dibujarnos a nosotros mismos como límite». Siendo así las cosas el límite no constituirá, el contorno del sujeto, tampoco su recurso, será más bien su fractura, mejor aún, su *exposición*. (1994, I, p. 249). La finitud se interpreta de este modo como *estructura de trascendencia* (2008, p.54), la propia de un *ser en el mundo*. Ello comportará *otra* antropología, crítica (2008, p. 13), no fundamental, pragmática y cosmopolita, aquella que, en el dominio de la crítica, se articulará y diferenciará como *cuestión del sujeto*, (cfr. 1994, IV, pp. 223, 708-709,) algo muy distinto de cualquier forma de teoría del sujeto. Cuestión del sujeto, pues, pero *cuestión ontológica* (es asunto no es otro que el de una *ontología de la actualidad* cfr. 2008 b, p.22), no analítica, aquella en que se habrá de liberar la estructura de *facticidad crítica* de un sujeto que *existe y actúa* en un mundo, entendido éste como espacio de juego de *saber, poder y ética*. La cuestión del sujeto viene así a enraizarse en una ontología del mundo como «sistema de actualidad», como «sistema concreto de pertenencia» (2008, p. 50). Se trata de «articular –afirma Foucault ya en el año 54- un análisis del ser-hombre sobre una analítica de la existencia» en la que se habrán de «definir las condiciones de posibilidad del primero». De este modo, el ser-hombre (*Menschsein*) no es otra cosa que «el contenido efectivo y concreto de lo que la ontología analiza como la estructura trascendental del *Dasein*, de la presencia en el mundo» (1994, I, p.66).

Puede hablarse ahora de un «movimiento originario», frente al «movimiento interior» (1994, I, p. 241) de la dialéctica: «movimiento por el cual la existencia, en su irreductible soledad, se proyecta hacia un mundo que se constituye como el lugar de su historia» (1994, I, p. 190). Apertura, pues, de la historia en un cierto ejercicio sobre los límites del propio pensamiento que ha de concebirse como un *movimiento de franqueamiento (frankissement)* (cfr.1994 I, pp. 235, 238). “Franqueamiento”, no negación o violencia contra los límites, tampoco superación, ni siquiera trasgresión -acaso entendida superficialmente de un modo moral (se ha vertido en más de una ocasión el término “frankissement” por trasgresión)-, liberación más bien, la que nace de una absoluta generosidad en que nada se niega ni escatima, despejamiento, en el paso *al* Límite – no del Límite- que es la finitud, de los límites históricos que enmarcan y otorgan las cosas. Pues bien, es a partir de este trabajo de liberación de los límites -trabajo que los hace aparecer y los deja permanecer- que aquellos pueden ser, a la vez, sobrepasados, trascendidos, sin por ello ser negados. “Franquear” es,

pues, no sólo aquí despejar en relación con todo aquello que encubre los límites históricos, es también dejar paso o camino, abrir nuevas posibilidades. Nada más alejado aquí que el «esfuerzo del pensamiento por negar existencias o valores», se trata, por el contrario, del gesto que reconduce cada uno de ellos a sus límites, y por eso al Límite en que se cumple la decisión ontológica: (...) es ir hasta el corazón vacío donde el ser alcanza su límite y el límite define al ser» (1994 I, p. 238)

Vemos cómo aquí, frente a lo que ocurre en la dialéctica, la relación con el límite es *enteramente afirmativa*: se afirma la Finitud en su superficialidad, sin reconducirla a instancia profunda alguna, se afirman asimismo los límites históricos. Pero también se afirma, sin arrastrar negación alguna, lo ilimitado. El asunto es entonces un peculiar “hacer permanecer” que procura historia efectiva, ese movimiento –en el paso al Límite- por el que lo poético irrumpe en la historia (cfr. 1994, IV, p.571) y al que, acaso, convendría el nombre de “Genealogía”.

Se podría llamar a este juego del límite y su franqueamiento el *juego de la in-finitud del mundo*, el propio de una crítica de la finitud que es “liberadora”, no sólo por relación a Dios, también en lo que concierne al hombre; una crítica que habrá de mostrar que la «finitud no es término, sino esta curvatura y este nudo del tiempo en el que el fin es comienzo» (2008, p. 79). Comienzo, no de otro mundo, sino del mundo; mejor quizá: *mundo como comienzo*, que ha de distinguirse «del mundo ordenado y felizmente profano de los animales» (1994, I p. 233), de todo «mundo limitado y positivo» (1994, I, p. 236). Se trata, más bien, de ese mundo «que se desanuda en la experiencia del límite», que «se hace y se deshace en el exceso que lo transgrede» (Ibídem), «mundo centelleante y siempre afirmado», «mundo sin sombra, sin crepúsculo»y, por ello, mundo que no ha de ser redimido, negado o superado. No puede extrañar entonces que Foucault lo vincule a lo sagrado, llegando a afirmar de él que es el «espacio en que se juega lo divino» (1994, I, p. 239)

Se afirma con ello el límite y –a la vez- lo ilimitado del mundo en el juego de una crítica que libera el tiempo. «Juego difícil» (1994, IV, p. 570) -en la dualidad del jugar y el ser jugado (2008, p. 33)- «entre la verdad de lo real y el ejercicio de la libertad», donde «el alto valor del presente es indisociable del esfuerzo por imaginarlo, por imaginarlo de otra manera a cómo es, y por transformarlo, no destruyéndolo, sino captándolo en lo que es» (1994, IV, p. 570)

Se trata de otra relación con el tiempo. El asunto ya no es el tiempo como forma de la determinación del sujeto, y se trata más bien de la «pertenencia recíproca de la verdad y la libertad» (2008, p. 58) en un dominio de actualidad, de pensamiento *in-acto*, que no es el del «mecanismo de la naturaleza y las determinaciones extrínsecas», sino aquel otro que «está enteramente habitado por la presencia sorda, desatada y desviada a menudo, de una libertad que se ejerce en el campo de la pasividad originaria» (2008, p. 24). Mas allá de cualquier lazo a priori entre la verdad y la libertad el asunto aquí se juega más

bien como ejercicio cotidiano, como juego artístico de los límites. Justamente el que, nos parece, Foucault hace operar en el pensamiento kantiano en su lectura de la relación entre el *Geist* y el *Gemüt* en la *Antropología en un sentido pragmático*: así, el *Gemüt* (Foucault traduce el término por *esprit*) encontraría en el *Geist* su «principio de vivificación» (2008, p. 38)⁶. Se hace observar que el *Geist* (que vierte en su traducción de la antropología de Kant como *principio espiritual*) no es ni una facultad ni una fuerza, sino un *principio*; un principio que no es ni determinante ni regulativo, sino de *vivificación*, de *vivificación del espíritu* (cfr. 2008, p. 37). No se trata pues de organizar –a la manera de un ser viviente o como *analogon* de la vida orgánica, o aún como la vida del absoluto mismo–, sino de vivificar y arrancar *de lo que es*. Y vivificar *durch Ideen*, a través de ideas. La cuestión es ahora *entender* de qué manera un concepto de la razón, al que no le corresponde ningún objeto en la sensibilidad, «puede dar vida al espíritu» (2008, p.38), digamos, puede ponerlo en movimiento. Enseguida Foucault nos invita a desestimar esa lectura que haría del *Geist* un principio regulador:

Se podría creer que el *Gemüt*, en esta dispersión temporal que es originaria en él, camina hacia una totalización que se efectuaría en y por el *Geist*. El *Gemüt* debería la vida a esta lejana, a esta inaccesible pero eficaz presencia. Mas si esto fuera así el *Geist* sería definido desde el comienzo del juego como un principio “regulador”, y no como un principio vivificante. De otra parte, toda la curva de la antropología no se orientaría hacia el tema del hombre habitando el mundo y residiendo, con sus deberes y sus derechos, en esta ciudad cosmopolita; sino hacia el tema de un *Geist* que recubriría poco a poco al hombre, y al mundo con él, de una imperiosa soberanía espiritual (2008, p.38)

El movimiento, pues, de la ideas se ha de entender de otro modo. Se apunta a «una dialéctica desdialectizada, no trascendental, consagrada al dominio de la experiencia y formando cuerpo con el juego mismo de los fenómenos» (2008, p.39). Es importante resaltar en este punto que *la implicación en la experiencia de las ideas* va mucho más allá de su *mera aplicación a la experiencia*, en la medida en que el movimiento del *Gemüt* se da siempre en la implicación de un mundo y como juego. Puede entenderse entonces que Foucault pueda decir, a partir de esta interpretación en su lectura de la cuestión del *Geist*, que «la

6 Damos aquí, pues así lo exige la coherencia de los desarrollos señalados, la traducción de Foucault de la definición kantiana del *Geist* en *La antropología desde un punto de vista pragmático*: «Le principe spirituel est en l’homme le principe que vivifie. En français «Geist» et «Witz» ont le même nom: Esprit. En Allemand, il est autrement. On dit: un discours, un écrit, une dame dans une reunion sont beaux; mais le principe spirituel leur fait défaut. Les ressources du jeu d’esprit ne font pas là affaire; elles peuvent meme provoquer le dégoût; car leur action ne laisse derriere elle aucune trace durable. Pour dire que ces choses ou ces personnes sont animées par un principe spirituel, il faut qu, eles éveillent un intérêt et ceci par les *Idées*. Car cet intérêt met en mouvement l’imagination qui voit devant elle un vaste espace libre pour ces sortes de concept. On purait traduire le mot français «génie» par l’expresión allemande: principe spirituel de l’individu» (en Foucault 2008, p.172)

presencia del *Geist*, y con él, esta dimensión de la libertad y de la totalidad que trasciende al *Gemüt*, funda el que no haya antropología verdadera que no sea pragmática» (2008, p. 40). Un conocimiento –señalará Kant- *del mundo* -no del “hombre”, ni del animal humano-y que recibe la apelación de *pragmática* no porque comporte un extendido conocimiento de las cosas del mundo –animales, plantas y minerales, en los diferentes países y climas-, sino en la medida en que constituye un conocimiento del hombre como *ciudadano del mundo* (cfr. en 2008, pp. 83-84).

Cabe preguntarse, ya para terminar, si esta función del *Geist* en la Antropología, tal como es leída por Foucault, no se acerca a lo que Platón pensó bajo el nombre de *Eros*, comprendido justamente como ese *movimiento del alma* que desencadena el *brillo de las ideas*. Muchos años después de la redacción de este trabajo sobre la *Antropología* de Kant, Foucault analizará en su curso del año 82 en el *Colegio de Francia* la idea de «movimiento espiritual» (2001, pp. 16 y ss.) el referido a una relación del sujeto con la verdad de carácter eminentemente moral. Se hará referencia allí a las búsquedas, ocupaciones y experiencias con la verdad que producen modificaciones en el sujeto, no en su conocimiento, sino *en su ser mismo*. Tal movimiento *esencial* del espíritu depende de una suerte de *sensibilidad de la idea*. Desde aquí la función de una *vida filosófica*, la propia del que Foucault llamará «intelectual específico», cobrará toda su relevancia.

Bibliografía

- Descartes (2005) *Meditaciones metafísicas*, Madrid, Alianza
- Descartes (1989) *Reglas para la dirección del espíritu*, Madrid, Alianza
- Foucault, M. (2008) “Introduction à l’Anthropologie”, Kant, I., *Anthropologie du point de vue pragmatique*, Paris, Vrin, pp. 12-79.
- Foucault, M. (1999) *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard.
- Foucault, M., (1994) *Dits et écrits. 1954-1988 (4 vol.)*, Paris, Gallimard.
- Foucault, M. (2008 b), *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France. 1982-1983*. Paris, Gallimard-Seuil.
- Foucault, M. (2001). *L’herméneutique du sujet. Cours au Collège de France. 1981-1982*. Paris, Gallimard-Seuil.
- Kant, I., (2002) *Crítica de la razón pura*, Madrid, Alfaguara.
- Kant, I., (1992) “Ensayo para introducir las magnitudes negativas en la filosofía”, *Opúsculos de filosofía natural*, Madrid, Alianza